

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 8 (1952)
Heft: 2

Artikel: Der mittelalterliche Gottesbeweis und der Missionsbefehl
Autor: Schmidt, Martin Anton
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877506>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der mittelalterliche Gottesbeweis und der Missionsbefehl.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 22. Januar 1952.

«Und Jesus trat hinzu, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!» (Matth. 28, 18—20 a). Wenn dies die *Begründung der Mission* ist, so lassen sich keine Zeiten in der Kirche unterscheiden, in denen man mit mehr oder weniger Grund Mission trieb als in anderen. Dieser Befehl begleitet alle Zeitalter unserer Welt seit Christus, nach dem anschließenden Wort (v. 20 b): «Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.»

Aber was ist das für eine Welt, die zum «Schauplatz» solcher Missionsbemühungen gemacht werden soll? Ist sie ein bloßes «Material», das erst noch auf die «Form» wartete, um zur «christlich gestalteten Welt» zu werden? Ist sie nicht von sich aus reich gestaltet und mannigfach anschaulich?

I.

Man ist im Mittelalter in zunehmendem Maße dazu gekommen, die Frage, ob Welt und Mensch als bloße Materie der christlichen Form erscheinen, im verneinenden Sinne zu beantworten. Es war besonders die zunehmende Bekanntschaft mit der islamischen Welt, die der christlichen das Bild einer geistig hochstehenden, geformten und selbstbewußten außerchristlichen Menschheit vermittelte. Und es war das problematische Ende der Kreuzzüge, das sie vor allzu einfachen und gewaltsamen Lösungen der Frage des ungläubigen Menschen warnen mußte. Und sollte es nicht auch der Missionsbefehl selber in seinem biblischen Zusammenhang sein, der uns in die gleiche Richtung weist? Die Macht Christi, von der hier die Rede ist, hat sich ja die Welt nicht zum bloßen Schauplatz,

sondern zur Rettung erwählt, so daß die Heiden und schließlich alle Kreatur die Ehre Gottes verkündigen müssen, kein totes Material eines Machterweises, sondern lebendige Zeugen der Ehre Gottes.¹

Und nun hat bei *Thomas von Aquino* diese von Gott geschaffene Natur eine solche Würde, daß es heißen kann: Die Natur ist Substanz, die ihr widerfahrende Gnade (nur noch) Akzidenz.² Ist der Natur doch solche substantielle Würde von ihrem Schöpfer verliehen worden, und die hinzukommende Gnade hebt diese Würde nicht auf, sondern vollendet sie, bringt sie zu Ehren.³ Und so ist diese Welt dem Heilsereignis und damit auch dem Missionsbefehl gegenüber keine bloße Materie. Vielmehr adelt die uns von Natur aus zukommende Erkenntnis das menschliche Dasein zu der ihm zukommenden formalen Vollendung: Der Seele wird es schon kraft natürlicher Erkenntnis klar, daß sie nicht nur dazu da ist, den Leib als ihre Materie zu verwalten, sondern vielmehr im Erkennen des Ziels, auf das hin die ganze Natur angelegt ist, über ihre eigene Wirklichkeit hinauszublicken. Durch die hinzukommende Erkenntnis der durch den Glauben vermittelten übernatürlichen Wahrheit aber wird diese eigene Form menschlichen Erkennens, die teleologische Betrachtung, nicht gesprengt, sondern bestätigt, ergänzt und vervollkommnet. Und schließlich zerstört auch die höchste, selten erreichte Stufe der Ekstase nicht die Einheit des natürlichen Menschen. Denn auch hier bleibt der Menschenseele ihre formale Einheit gewahrt.⁴ Gott mißachtet also den natürlichen Menschen nicht, wie man etwa ein Haus, dessen Grundriß unmöglich scheint, wieder ganz abträgt, um ein neues Haus mit neuem Grundriß zu

¹ Vgl. z. B. Röm. 8, 19—21; 9, 23 f.; 11, 36; Eph. 1, 10; Phil. 2, 9—11; Kol. 1, 27; Apk. 15, 3 f.

² Summa theol. I—II quaest. 110 art. 2. Vgl. Th. Ohm O. S. B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Uebernatur, Münster i. W. 1927, S. 237 ff.; ders., Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas v. A. (Zeitschr. f. Missionswissenschaft XVII, Münster i. W. 1927, S. 94—113), S. 96.

³ Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat... (S. th. I q. 1 a. 8 ad 2). Vgl. Anm. 6.

⁴ S. th. I—II q. 28 a. 3 (Utrum extasis sit effectus amoris); II—II q. 174 a. 1 ad 3; q. 175 (De raptu) pss.

bauen, sondern er liebt ihn dergestalt, daß schon der natürliche Mensch auf sein übernatürliches Ziel hin angelegt ist und man von diesem Grundriß, der auch nach der Zerstörung durch die Sünde erhalten blieb⁵, nicht abgehen muß, sondern liebevoll darauf aufbauen kann. Was immer Gott geschaffen hat, das hat er nicht gleichgültig als neutrales Material verwendet, sondern hat es sogleich nach dem Maße der ihm eigenen Zielstrebigkeit seinem Kosmos eingefügt. Kann aber Gott substantiell seinem Geschöpf mehr geben, als daß er es mit solcher Gestalt begabt hat? Es können dann wohl noch höhere Gaben hinzukommen, aber nur noch akzidentiell, nur noch nach dem Maße der Vervollkommbarkeit, die in der Menschenatur schon besteht.⁶

Nachdem wir Thomas über die Würde der Welt, welcher der Missionsbefehl gilt, haben zu Worte kommen lassen, wollen wir uns kurz der stärker an *Augustin* gebundenen Richtung der Scholastik, bis hin zu *Bonaventura*, zuwenden. Die göttliche Liebe gestaltet hier weniger, als daß sie erleuchtet. Die menschliche Natur ist hier weniger in sich geschlossen, bedürftiger der Liebe und transparenter für die Erleuchtung von oben. Wenn der Mensch nach dieser Anschauung nicht nur nach dem Maße und den Gegebenheiten seiner eigenen Natur erkennt, sondern darüber hinaus kraft unmittelbarer göttlicher Illumination, dann ist ja wohl unsere menschliche Welt viel transparenter aufgefaßt als bei Thomas, der die eigene Würde und gewissermaßen in sich ruhende Schwerkraft des auf Gott hin geordneten Seins mehr betont. Und doch wird in solcher Transparenz das Niedere nicht wesenlos durchsichtig, sondern der Züge des Höheren teilhaftig. Der Mensch ist in seiner Bedürftigkeit doch nicht beraubt; er verliert gerade so nicht seine Seele. Gerade seine Bedürftigkeit führt ihn in die Tiefe seiner Seele. In der inneren Welt, die der äußeren Bilder nicht mehr bedarf, bedarf er des göttlichen Lichtes, darf er suchen, was er in seiner Welt und in sich selbst nicht findet, den Ur-

⁵ Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus (S. th. I—II q. 72 a. 1 ad 2). Cf. ib. q. 85 (De effectibus peccati) pss.

⁶ Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile (S. th. I q. 2 a. 2 ad 1).

sprung, die urbildliche Wahrheit. Solches Bedürfen ist zugleich ein Dürfen.⁷

Mit diesen wenigen Zügen sei angedeutet, was das Mittelalter etwa über die Menschenwelt, der das Evangelium angeboten wird, zu sagen hat. Es scheint sehr deutlich zu werden, daß zu dieser Welt das Heil kommen kann, insofern sie mehr ist als eine bloße Funktion, ein gleichgültiger Schauplatz, ein Betätigungsfeld für irgendeinen Absolutheitsanspruch, der nun einmal dasein muß, weil sonst alles eine graue Masse wäre, mehr als ein ziemlich gleichgültiges Material, dessen man nun einmal bedarf, wenn man schon predigen und Glaubenswerke tun soll. Es hat auch im Mittelalter die Versuchung gegeben, die Dinge so zu sehen, daß man die Welt, trotz allem Missionseifer, verachtete, statt sich ihr zuzuwenden, daß man etwas von der Welt verlangte, statt ihr zu geben.⁸ Und da mußte denn wohl gesagt werden, daß diese Welt es wert ist, mehr als ein Schau- und Exerzierplatz zu sein, daß nicht erst der Missionar kommen muß, um die Welt zu prägen, sondern daß Gott sie schon geprägt hat als seine Welt. Und nur wenn der Missionar die Welt in dieser Form sieht, die sie von Gott hat, kann es ihm eine Lust sein, an der Welt den göttlichen Auftrag zu vollziehen, ihr das Evangelium zu bringen. Wir können auch sagen: Weil Gott «die Welt» liebt und nicht erst «die christliche Welt», hat der Missionar seinen Auftrag an den Völkern, kommt nicht etwa nur aus Mitleid oder einem andern menschlichen Motiv.

Auf so lebenswürdige und ehrwürdige Art weiß das Mittelalter zu sagen, wie die Welt beschaffen ist, die Gott in seiner Liebe geschaffen hat und vollenden will. Es bietet diese Welt nicht etwa bloß einen ärmlichen «Anknüpfungspunkt» — diese

⁷ *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum* (Aug. De vera rel. 39, 72). *Veritas foris admonet, intus docet* (id. De lib. arb. II 14, 38). Zu Bonaventura s. B. A. Luyckx O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters XXIII 3—4), Münster i. W. 1923, bes. S. 166 ff.; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Beitr. XXV 3—4), Münster i. W. 1925.

⁸ «Welt» hier im Sinne von Joh. 3, 16 f.; 6, 33. 51; 12, 47 — und nicht von 1. Joh. 2, 15 f. usw. (vgl. Anm. 11).

Rede war damals noch nicht erfunden⁹ —, es ist da nicht nur ein «Brückenkopf»¹⁰, von dem aus man in einen Urwald dringt. Nein, das mittelalterliche Denken wagt es, die Welt und den Menschen nicht nur in Flächen und Punkten zu sehen und erst durch das Christentum alles zu rechter Gestalt erblühen zu lassen. Und darum ist dieses mittelalterliche Reden von der Gestalt des Menschen und seiner Welt so viel reicher, ehrwürdiger, liebenswürdiger und interessanter als das abstrakte Reden von Punkten und Brückenköpfen. Der Mensch ist kein Schema und seine Welt kein strategischer Schauplatz. Das scheint eine Epoche sich sagen zu wollen, in der man ja auch immer wieder Gefahr lief und der Gefahr erlegen ist, Schematik und Strategie an die Stelle des Heils und der Verkündigung zu setzen.

Aber nun ist es *eine* Sache, *daß* man die Welt so sieht und es zum Ausdruck bringt, sie sei wirklich Gottes Welt, und eine *andere* Sache ist es, *wie* man das sagt, mit welchen Begründungen. Es darf ja auch vom Missionsbefehl und den Zusammenhängen, in denen er steht, her gesagt werden: In *Gottes Wort* wird dem Menschen und seiner Welt eine Ehre, Liebe und Würde erwiesen, von der auch Propheten, Psalmisten (Ps. 8!) und Apostel nur in unserer gebrochenen Sprache reden können. Daß aber das Wort des Gottes, der so die Welt würdigt und den Menschen so mit Ehre und Schmuck krönt, zugleich das Wort des Zornes und Gerichtes ist über alles Fleisch, das Gottes Ehre verkehrt hat, und über «diese Welt»¹¹, das kann uns ja nicht davon abhalten, sondern wird uns erst ganz deutlich nahelegen zu fragen, wo, in welchem Wort Ehre, Würde und «Liebenswürdigkeit» der Welt und des Menschen zu finden ist und bewahrt bleibt. Und wenn es dann von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus heißt, *er* sei dieses

⁹ Auch wenn Th. Ohm, *Akkommodation* . . . S. 96 dieses Wort gebraucht. Ueber «Anknüpfungspunkt» und «Bild Gottes» vgl. G. van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, S. 119 ff.

¹⁰ So G. Warneck; vgl. H. Schärer, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft* (Theol. Studien 16), Zollikon-Zürich 1944, S. 24 ff.

¹¹ So heißt im NT oft die Welt im Sinne von 1. Joh. 2, 15 f. (s. Anm. 8); z. B. Joh. 8, 23; 12, 31; 1. Kor. 3, 19; 7, 31; vgl. Joh. 1, 10; 17, 25.

«Wort»¹², so durfte man eigentlich nicht nötig haben, noch *in anderen Worten* und Begründungen Ehre und Würde der Menschenwelt gewahrt zu finden. Wir haben einige solcher Reden über den Menschen gehört; wir konnten auch sehen, wie verschiedenartig sie wieder unter sich sind. Hat man in ihnen die eigentliche göttliche Begründung wiederzuerkennen, oder sind es Ergänzungen, die der einzigen Begründung noch eine andere an die Seite stellen wollen?

Wie schwer es zu entscheiden ist, ob mit verschiedenen Worten das Gleiche oder mit ganz ähnlichen Worten sehr Verschiedenes gemeint sei, wie schwer es zu sagen ist, wo der eine Grund unseres Heils und damit die Begründung des Missionsbefehls und damit auch das Reden über die Menschenwelt noch auf umsichtige Art erörtert wird und von wo an sich der einen Begründung unmerklich eine zweite beigesellt — dafür diene uns ein Beispiel in unserm Zusammenhang: *der mittelalterliche Gottesbeweis*. Das Verhältnis von Missionsbefehl und Gottesbeweis werden wir hauptsächlich am Denken des *Thomas von Aquino* anschaulich zu machen suchen, während der etwas jüngere *Raymundus Lullus*, bei dem sich im Zeichen franziskanischer Mystik ein großer Missionseifer mit dem Eifer, das gesamte Glaubensgut in Beweisen rational durchsichtig zu machen, verbindet, außerhalb unserer heutigen Betrachtungen bleiben muß.¹³

II.

In die Lebenszeit des *Thomas* (1225—1274) fällt der Niedergang der *Kreuzzugsbewegung*: Die zweite und endgültige Eroberung Jerusalems (1244), den ersten Zug Ludwigs IX., des letzten Kreuzfahrers (1248—54), den Fall Antiochiens (1268) hat er miterlebt, während der Fall Akkons, der Schlußpunkt in dieser Geschichte, erst 1291 erfolgte. Diese äußeren Daten bezeichnen eine geschichtliche und geistige Krise, deren tiefere Voraussetzungen zu erkennen, wir uns zunächst auf die Anfänge der *Kreuzzugsbewegung* verweisen lassen müssen.

¹² Joh. 1, 1—5. 9 f. 14; 1. Joh. 1, 1; Apk. 19, 13.

¹³ Vgl. meinen Aufsatz: *Thomas von Aquino und Raymundus Lullus*, zwei Grundtypen missionarischen Denkens im Mittelalter, der voraussichtlich noch dieses Jahr im «Evang. Missionsmagazin» erscheinen wird.

Alle höheren und niederen, z. T. verschlungenen und versteckten Motive, die man sich für das Aufkommen der Bewegung wirksam denken mag, haben sich gleichsam kristallisiert und verklärt, haben ihre Bestätigung und Rechtfertigung gefunden in einem Losungswort, einer suggestiven Erkenntnis: «Gott will es!» («*Deus lo volt!*») So hat das Volk zum ersten Male am 26. November 1094 auf die Kreuzzugspredigt Urbans II. in Clermont geantwortet. Allen anderen Motiven und Begründungen für den Kreuzzug, sei es die Sehnsucht nach der großen Reliquie, dem Heiligen Grabe¹⁴, sei es der Wunsch nach Sühne, seien es auch abenteuerliche oder politische Motive, all dem läßt sich eine Berufung auf den göttlichen Willen nicht beordnen. Diese hat etwas Absolutes und erinnert darin an den Missionsbefehl. Es kann da nur noch gefragt werden, ob irgendein menschliches, und sei es noch so hohes Motiv sich hinter dem Reden vom Gotteswillen verstecke und mit ihm spiele oder ob sich Kundgebung göttlichen Willens wirklich ereignet habe.

Man hatte es in der Hand, von der Rückgewinnung des heiligen Grabes als von einem Gott wohlgefälligen Werk zu reden. Aber der gedachte und noch so sehr begründete Gotteswille ist noch nicht der wirkliche. Ist dies nun wirklich Gottes Wille gewesen, oder war es nur eine psychologische Selbsttäuschung, der viele erlegen sind, dieses «*Deus lo volt*»? Alle bedenklichen Nebenerscheinungen der Kreuzzüge hätten den, der hier Gottes Willen wirklich am Werk meinte, nicht so schnell von dem Unternehmen abstehen lassen, und auch ein menschlich sehr zweifelhafter Kreuzfahrer hätte doch im tiefsten Herzen etwas vom Glauben behalten, auf Gottes Weg zu sein, auch die scheußlichsten Verbrechen im Heiligen Land wären von Leuten begangen worden, die «*frech und fromm*» zugleich waren¹⁵ — wenn nicht mit den zunehmenden äußeren und inneren Mißerfolgen die Reflexion eingesetzt hätte: *Ist dies nun wirklich Gottes Wille gewesen?* «*Es gibt kein Kreuz, es gibt keinen Glauben, der uns zu helfen vermag gegen diese*

¹⁴ Vgl. F. Wiegand, Art. «Kreuzzüge» (Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche XI, 3. Aufl. Leipzig 1902, S. 97—106), S. 98.

¹⁵ So überschreibt C. F. Meyer in seiner Gedichtsammlung den 7., dem Mittelalter zugewandten Zyklus.

verfluchten Schurken von Türken. Offenbar ist vielmehr, daß Gott dieselben beschützt zu unserm Unheil.» Das sagte ein Mann aus der gleichen Provence, die den ersten Sturm des «Deus lo volt» erlebt hatte.¹⁶ Und er war nicht der einzige. Wie sich einst alle Motive für den Kreuzzug an dem «Gott will es» kristallisiert hatten, so können jetzt umgekehrt alle die edleren oder unedleren Motive gegen den Kreuzzug, alle die Fragen der Einsichtigen, ob denn Christen und Türken auf dieser Ebene einander begegnen sollten, wie auch die Wünsche der Bequemen, sich mit näherliegenden und nützlicheren Dingen zu beschäftigen, sich in der einen Reflexion gerechtfertigt vorkommen: Sollte das wirklich Gottes Wille sein?

Ein Zeitgenosse des genannten Urban II. war *Anselm von Canterbury* (gest. 1109), der in seinem *Proslogion*, Kap. 2—4 jenen einzigartigen Beweis für die Existenz Gottes aufgestellt hat. Was aber hat dieser mit der soeben dargestellten Problematik des Kreuzzugsgedankens zu tun? Gibt es zwischen zwei derart verschiedenen Dingen überhaupt einen Vergleich? Wir sehen tatsächlich eine Beziehung nur in einem Punkt, aber einem wichtigen: *Die Frage nach dem wirklichen Gott*, die ja die Grundfrage derjenigen nach dem wirklichen Willen Gottes ist, wie sie sich in der Kreuzzugszeit aufdrängte, diese Frage hat Anselm in seinem Gottesbeweis in Angriff genommen als die Frage nach der Erkenntnis der Existenz des Gottes, der in einer ganz anderen Notwendigkeit existiert als irgendein irdisches Wesen.¹⁷ Im Unterschied zu seinen Gottesbeweisen im *Monologion* (Kap. 1—4) sucht Anselm im *Proslogion* nicht

¹⁶ B. Kugler, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2. Aufl. Berlin 1891, S. 415.

¹⁷ «Existenz» als vollendete Aktualisierung des Grundgehaltes alles Seins und Erkennens (vgl. *Monol.* 6, Schluß), nicht als «Moment des Existierens» neben und abgesehen von der Essenz verstanden. *Prosl.* 5—26 entfaltet sich die beseligende Wesensfülle eben dieser unvergleichlichen Existenz. — Unsere Bemerkungen zum anselmischen Beweis sehen in *Prosl.* 3 (notwendige Existenz Gottes: *Quod non possit cogitari non esse*) im Vergleich zu *Prosl.* 2 (faktische Existenz Gottes: *Quod vere sit Deus*) die «entscheidende Präzisierung» (K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, München 1931, S. 153), die entscheidende Phase des Gedankenganges. — Nachdrücklich weist auf den Zusammenhang von Anselms *Proslogion* mit dem Geist des ersten Kreuzzuges hin W. von den Steinen, *Vom heiligen Geist des Mittelalters*, Breslau 1926, S. 15 f.

von der Wirklichkeit außergöttlicher, im Raum des Erfahrbaren vorgefundener Existenz aus auf die Existenz des unsichtbaren Gottes zu schließen; vielmehr geht hier der Beweisweg «von Gott zu Gott»: von einer allgemein zugegebenen Gottesbezeichnung, deren Bedeutung jedem Denken erfaßbar ist, vom Denken Gottes also, zur Einsicht der wirklichen und notwendigen Existenz des so bezeichneten und gedachten Gottes.¹⁸

«*Credo, ut intelligam.*»¹⁹ Dieses Programm Anselms ist im Beweise des Proslogion so unvergleichbar rein durchgeführt worden, weil dieser Beweis, im Unterschied zu allen andern Beweisformen, nur den geglaubten Gott zum Gegenstand des Denkens macht, nicht aber den Umweg über das Denken anderer, geschaffener Wirklichkeit nimmt. Wie denn auch der Missionsbefehl, wollte man das, was sich in ihm dem Glauben kundtut, denkend zu verarbeiten suchen, nur gestatten würde, von Gott und dem erhöhten Christus aus zu argumentieren, und nicht, den Beweis für seine Gültigkeit und Richtigkeit von irgendeinem Ding oder Sachverhalt dieser Erde aus zu führen.

Anselms Beweis stellt uns die Frage nach Gottes Beweisbarkeit in der besonderen Form der Frage: Kann für das Denken Gott in ebensolcher, fremder Beihilfen unbedürftiger Weise existieren wie für den Glauben, auf den sich das Denken bezieht?²⁰ Bekanntlich führt Anselm eine Gottesbezeichnung ein, die ebenso als Gegenstand des Glaubens wie dann auch als Gegenstand des Denkens und Ausgangspunkt des Beweises verstanden werden will: «Das, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann.»²¹ Wenn dieses nun gehört und bedacht wird, so ergibt sich zum ersten, daß «das, im

¹⁸ Et quidem *credimus* te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (Prosl. 2, Anf.). Für die Wertung dieser Bezeichnung als Voraussetzung des Beweises ist weniger wichtig ihr Anklingen an verschiedene augustiniische Formulierungen, als ihre Einführung als Wort des *Glaubens*, also nicht als Axiom des Denkens, sondern als Tatsache *für* das Denken, die sich aber sogleich als Begriff *im* Denken konstituieren kann. (So wie auch das «*Deus* lo volt» nicht als Axiom des Willens, sondern als tatsächliche Kundgebung *an* den menschlichen Willen, die sich *in* seinem Wollen unvergleichlich darstellen wollte, gemeint war.)

¹⁹ Prosl. 1, Schluß. ²⁰ Vgl. Anm. 18

²¹ Vgl. Anm. 18. «*Maius*» wird in den Wiederholungen dieser Formel mitunter durch «*melius*» ersetzt, das von Augustin (z. B. Conf. VII 4) vorgezogen wird. Vgl. Monol. 1 Schluß; 2.

Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann», wirklich existieren muß. Wenn es nämlich nur als Gedachtes, intramental existieren würde, so wäre es ja nicht «das, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann»; es gäbe dann noch etwas Besseres, Größeres von ihm zu denken: seine nicht nur intramentale, sondern dazu auch extramentale Existenz. Also muß Gott, wenn anders er der ist, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann, auch extramental existieren, nicht nur im Intellekt. Zum zweiten aber ergibt sich, daß Gott, wenn er einmal diesen Namen führt, nicht nur als real (extramental), sondern darüber hinaus als notwendig existierend gedacht werden muß, als der, von dem nicht einmal gedacht werden kann, daß er nicht sei. Wäre er nämlich existent, aber doch als nichtexistent denkbar, so wäre sein Sein nicht die höchste Stufe des Seienden. Diese aber muß Gott zugeschrieben werden, wenn er wirklich als der verstanden werden soll, im Vergleich zu dem nichts Größeres, d. h. Höheres und Besseres gedacht werden kann.

Wir können uns in die Probleme dieses Gedankenganges nicht weiter vertiefen und weisen nur auf eine uns hier interessierende Frage hin, die im Hintergrunde der Erörterungen steht: Wie ist das Verhältnis von intramentaler und extramentaler Existenz («esse in intellectu» und «esse et in intellectu et in re») zu verstehen? Ein bloßes intramentales Dasein («esse in solo intellectu») ist denkbar. Wäre aber nicht auch etwas denkbar, das zwar extramental existiert, aber doch nicht in unserem Denken, etwas Unbekanntes also? Damit, daß wir eine «unbekannte Insel» denken, haben wir lediglich den Gedanken einer solchen Insel in uns, haben wir also etwas Intramentales und ändern nichts daran, wenn wir eine solche Insel noch so sehr als auch in der Außenwelt wirklich daseiend denken.²² Etwas unbekannt außerhalb unseres Denkens Daseiendes (nicht nur «als unbekannt Gedachtes»), ein «esse in

²² Gaunilo, *Pro insip.* 6 führt die «insula . . . , quam cognominant aliqui perditam» ein, um zu zeigen, daß die reale Existenz einer solchen doch unabhängig von jedem Ausdenken ihrer Vollkommenheit, also unabhängig von ihrer wie immer bestimmten intramentalen Existenz bewiesen werden müsse. Es scheint uns hier das «esse in sola re», dem das Denken nie beikommt, visiert (*res prorsus ignota*, *ib.* 5).

sola re» (welcher Ausdruck bei Anselm nicht vorkommt, den wir aber hier zur Erläuterung gebrauchen wollen) kann ja seiner Definition wegen niemals in unseren Intellekt als daseiendes kommen. «Als unbekannt denken» schließt die Gewißheit eines Daseins und «unbekannt dasein» eine Vergewisserung durch das Denken aus. — Nun gibt es aber nach Anselms Darlegungen noch ein höheres Sein, von dem nicht einmal gedacht werden kann, daß es nicht sei, jenes notwendige, Gott allein zufallende Sein, «verissime et maxime esse». ²³ Wie verhält sich nun dieses zu den bereits angeführten Seinsarten, dem intramentalen und dem gewöhnlichen extramentalen Sein? Das notwendige Sein ist zwar mehr als ein gewöhnliches extramentales Sein, hat aber doch auch den Charakter gewöhnlichen extramentalen Seins an sich, insofern auch ein notwendig Seiendes abgesehen von seiner Notwendigkeit faktisch existieren und so gedacht werden kann. Wenn es nun aber heißt, das notwendig Seiende könne als solches überhaupt nicht als nichtseiendes gedacht werden, so ist der Grund dafür nicht, daß es *intra-*mental notwendigerweise existiert (es würde dann extramental nicht notwendigerweise existieren, könnte als nur intramental existierend gedacht werden), auch nicht, daß es *extramental* notwendigerweise existiert (es würde dann nicht notwendigerweise intramental und extramental zugleich existieren, auch wenn es faktisch «et in intellectu et in re» wäre); vielmehr muß seine Notwendigkeit dem Bereich des bloß Intramentalen wie auch des bloß Extramentalen *überlegen* sein, als die Notwendigkeit eines Seins, das in keiner Beziehung «nicht sein» kann, weder so, daß es «nur» im Intellekt, noch so, daß es «nur» außerhalb seiner existieren könnte. Wer das wahre, notwendige Sein unter irgendeinem «Nur» denkt, der beweist damit, daß er überhaupt nicht dieses ausgezeichnete Sein denkt. Und daraus scheint zu folgen, daß unser Intellekt, sofern er überhaupt fähig ist, Gottes Sein zu denken, notwendig an der Wahrheit dieses Seins Anteil hat (während er, sofern er die «unbekannte Insel» denkt, keinen notwendigen Anteil am Sein dieser Insel hat, weil diese, sofern sie ihm als daseiend bekannt würde, ihm als Gegenstand tatsächlicher Erfahrung oder Anschauung ent-

²³ Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia, quicquid aliud est, non sic est et idcirco minus habet esse (Prosl. 3).

gegenträge, nicht als Sein, an dem er notwendig Anteil hat, ihm von jeher als Voraussetzung seines Intellektseins gegeben sein müßte). Gott aber tritt, indem er notwendiges, wahres Sein ist, dem Intellekt nicht als bloßer Gegenstand entgegen (der sich ihm auch entziehen könnte, ohne daß der Intellekt dadurch aufhörte, wahres, notwendiges und also auch extramentales Sein denken zu können), sondern als Voraussetzung seines Seins, als die Wahrheit, an der er wesensmäßig Anteil hat, ohne die es für ihn wahres und notwendiges Denken wahren und notwendigen Seins überhaupt nicht gäbe. Wenn es eine «unbekannte Insel» gibt, so gibt es für mein Denken «nur» gedachtes Sein (ohne Gewißheit realen Seins) dieser Insel. Wenn es aber einen «unbekannten Gott» gäbe, so gäbe es überhaupt kein wahres Denken.²⁴ Solchermaßen nimmt unser Denken an Gottes wahren Sein teil — oder ist überhaupt nicht, was es sein soll. Diese «Teilhabe» ist die Wahrheit, hinter die unser Denken nicht mehr zurückgehen kann. Wir nähern uns hier den Gedankengängen von Anselms «*Dialogus de veritate*».

Indem wir auf Grund der Begriffe, mit denen der anselmische Gottesbeweis arbeitet, uns ein Bild vom Verhältnis des hier vorausgesetzten «Intellektes» zur göttlichen Wahrheit zu machen suchten, sehen wir deutlich genug, daß Anselm sich in platonischen Grundvorstellungen bewegt. Doch von welchem Intellekt kann auf diese ideale Weise geredet werden? Vom menschlichen Intellekt «an sich»? Sicher nur von dem Intellekt, der der göttlichen Wahrheit nicht verschlossen ist und sich somit die göttliche Wahrheit gar nicht als ihm entzogen denken kann. Was aber gibt uns das Recht, unsern Intellekt so auszuzeichnen: als göttlicher Wahrheit nicht verschlossen und damit göttlicher Wirklichkeit nicht unzugänglich? Plato hätte diese Frage anders beantwortet als Anselm. Dieser nämlich sagt: «*Ich glaube*, um einsehen zu können.»²⁵ Weil der *Glaube* nach dem Intellekt fragt («*fides quaerens intel-*

²⁴ Denique si quis dicit se cogitare illud non esse, dico, quia cum hoc cogitat, aut cogitat, quo maius cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse, quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid, quod nec cogitari posset non esse (Responsio Anselmi 3).

²⁵ Mit dieser Wiedergabe soll das «ut» als final und konsekutiv zugleich («innerlich konsekutiv» der griechischen Grammatik) verstanden sein.

lectum»²⁶), darum ist dieser Intellekt der Wahrheit nicht unteilhaftig; sonst könnte er ja dem Glauben nicht dienen. Kann man hinter diese Begründung noch zurückgehen? Kann man noch fragen, wieso denn unser Intellekt sich auf Glauben berufen darf? Gibt es Gründe dafür in der Eigenart unseres Intellektes? Das wäre genau so gefragt, wie wenn der Kreuzfahrer fragen würde: Liegt in meinem menschlichen Willen eine Begründung dafür, ein Hinweis darauf, daß es wirklich Gottes Wille ist? Dann gäbe es hier wie dort zwei Begründungen der Wahrheit: darin, daß Gott es so will, und darin, daß mein Wille so und so beschaffen ist — darin, daß ich glaube, und darin, daß mein Intellekt auch abgesehen davon, daß ich glaube, eine besondere Art hat, die ihn zur Wahrheitserkennntnis geeignet macht, die, wie ich abgesehen vom Glauben feststellen könnte, in etwas dem, was der Glaube sagt, angemessen ist.

Man hat, wie wir sahen, angesichts der Entwicklung der Kreuzzüge immer mehr daran gezweifelt, ob der Wille zum Kreuzzug wirklich Gottes Willen entspreche. Man hat diesen kühnen Schluß von den eigenen Regungen auf Gottes wirklichen Willen anzweifeln müssen. Angesichts des anselmischen Gottesbeweises, dieses einzigartigen Schlusses auf die göttliche Existenz, hat sich die spätere Zeit ebenfalls gefragt, ob man wirklich so schließen dürfe. Es wurde die Möglichkeit eines solchen Beweises z. B. bejaht von Bonaventura, verneint von Thomas von Aquino. Wo wurden aber die *Gründe* dafür und dawider gesucht? In der *Angemessenheit der menschlichen Erkenntnis!* Die Erkenntnis, die bei Anselm kraft ihrer Begründung auf den Glauben als wahre Erkenntnis, als Teilhabe an der Wahrheit konstituiert ist, sie wird in der Folge nach eigenen konstituierenden Merkmalen befragt, kraft welcher sich ein derart unmittelbares Teilhaben an der Wahrheit bejahen lasse oder verneint werden müsse. Derartige Begründungen aber, mögen sie für den Intellekt Größeres oder Geringeres herauschlagen, sind *anderer Art* als eine Begründung, die sich mit dem anselmischen «Ich glaube, um erkennen zu können» zufrieden gibt.

²⁶ So der zweite Titel nach Prosl. praef.

III.

Bonaventura und sein Schüler *Matthäus von Aquasparta* haben ihre Zustimmung zum anselmischen Argument mit Ueberlegungen über die Fähigkeiten und den Weg der menschlichen Seele unterbaut, auf die wir hier leider nicht eingehen können²⁷. Diese Betrachtungen der Seele sollen bei ihnen aber keineswegs im Gegensatz zu Betrachtungen der Glaubenswahrheit stehen. Die Vertiefung des Glaubens und die Erhöhung der menschlichen Erkenntnis durchdringen sich gegenseitig bei ihnen; darin bleiben sie Schüler Augustins.

Deutlicher wird die Frage nach der besonderen Begründung unserer Gotteserkenntnis bei den Denkern, die Anselms Beweis ablehnen. Schon *Richard von St. Victor* erklärt: «Omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus.»²⁸ Er scheint Anselms Proslogion gar nicht gekannt zu haben. Aber sein Satz über die ausschließliche Art unseres Vernunftgebrauches lehnt Anselms Argument implicite ab; denn dieses geht, formal gesprochen, nicht von der Erfahrung, sondern von einem Begriff aus. Was Richard als Grundsatz aufstellte, hat dann später *Thomas* durchgeführt: Er läßt nur solche Gottesbeweise zu, die, von der Welt des Erfahrbaren ausgehend, auf Gott als Grund oder Ursache oder Vollendung des Erfahrbaren schließen. Anselms Beweis lehnt er ausdrücklich ab.²⁹ Damit ist nun aufs deutlichste klargestellt, was unserer menschlichen Erkenntnis angemessen ist und was nicht. Ueber unserer Erkenntnis aber steht die Erkenntnis, welche die Engel haben, und über dieser wiederum

²⁷ A. Daniels O. S. B., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert (Beitr. VIII 1—2), Münster i. W. 1909, S. 132 ff.

²⁸ De Trin. I 10. Aehnliche öfters wiederholte Aeüßerungen (ib. I 4. 5. 7. 8. 11) zeigen deutlich, daß es sich hier um die tägliche Erfahrung aus den Welt dingen (quotidiana experimenta I 7) handelt, nicht um mystische Erkenntnis im Sinne von Bonaventura, III. Sent. dist. 23 dub. 4 (Et propterea aliter dicendum, quod cognitio, qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae. Bei Roger Bacon: «experientia per illuminationes interiores», im Gegensatz zu «experientia humana et philosophica»).

²⁹ Summa contra gentiles I 10 f.; Summa theol. I q. 2 a. 1; De verit. q. 10 a. 12; In Sent. I d. 3 q. 1 a. 2 ad 4.

steht Gottes Erkennen. Diese höheren Erkenntnisformen können im Unterschied zur menschlichen Gott erkennen, ohne von der sinnlichen Erfahrung ausgehen zu müssen. Und doch ist dem Menschen nicht nur die natürliche Wahrheit zugänglich, zu der also auch das aus dem Dasein der Dinge erschließbare Dasein Gottes gehört. In der Wahrheit des Glaubens erfährt der Mensch das, zu dessen Erkenntnis sein Verstand nicht ausreicht, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung. Indem so die menschliche Wahrheitserkenntnis über die in ihr selber liegenden Möglichkeiten hinaus ergänzt und vervollkommnet wird, zeigt sich, daß die natürliche Erkenntnis, so unerbittlich sie auch auf den Erfahrungsbereich beschränkt bleibt, doch auf Höheres angelegt ist und ihren Zweck nicht in sich selber findet. Insofern sie aus sich selber wenigstens das Dasein Gottes erschließen kann, erkennt sie schon aus sich selber diese Zielstrebigkeit, nimmt sie als beschränkte Ordnung doch an der Gesamtordnung der Wahrheit teil, und der Glaube bestätigt ihr, was sie schon aus sich selber hat wissen können: daß was von der Erfahrung aus betrachtet zuletzt kommt, als das letzte Glied des Schlusses, in Wahrheit das Erste und der Quell aller Ordnung und Wahrheit ist.³⁰ *Teilhabe an der Wahrheit* ist hier nicht, wie bei Anselm, die letzte, unbeweisbare Grundvoraussetzung des Beweises, sondern ein *Ergebnis des Beweisens*. Und daß solches Beweisen zu Recht besteht, das wird aus der Eigenart der natürlichen Ordnung als einer zwar in sich geschlossenen, aber auf ein höheres Ziel gerichteten erwiesen. Die gesamte Ordnung der Wahrheit kann aus der Betrachtung einer bekannten Teilordnung zwar nicht in ihrer Fülle erkannt, aber doch in ihrem Aufbau erschlossen werden. *Teilhabe an der Wahrheit*, wirkliches Erkennen Gottes — wie weit das für den Menschenverstand Ereignis ist und wie weit nicht, das kann auf Grund der Analyse des menschlichen und natürlichen Seins genau angegeben werden.³¹

³⁰ Nach dem aristotelischen Grundsatz, daß das πρότερον oder γνωριμώτερον φύσει aus dem ἡμῖν γνωριμώτερον oder πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu erkennen sei.

³¹ Vgl. z. B. die Zusammenstellung bei B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Friedrich Ueberwegs Grundr. d. Gesch. d. Phil. II), 11. Aufl. Berlin 1928 (= 12. Aufl. Basel 1951) S. 428 ff.

IV.

Ist nun für Thomas die Frage, ob die *Kreuzzüge* Gottes Wille seien oder nicht, eine Frage, auf die der Glaube die Antwort gibt, oder eine Frage, die schon durch die menschliche Vernunft gelöst werden kann? Das letztere ist der Fall. Und zwar deshalb, weil sich aus der natürlichen Eigenart des Menschen und seiner Welt erschließen läßt, daß ihr eine andere Art, für den Glauben zu wirken, als die gewaltsame der *Kreuzzüge* angemessener ist. Der richtig verstandene *Gottesbeweis* führt nach Thomas zu einem *Beweis gegen die Kreuzzüge, für die Mission*.

An die Stelle des Kreuzritters und seines Kampfes gegen die Ungläubigen tritt zur Zeit des Thomas immer mehr der Missionar aus dem Bettlerorden mit seiner grundsätzlich gewaltlosen Art.³² Ob Thomas seine «*Summa contra gentiles*» direkt als Handbuch für die Mohammedanermisionare schrieb, kann vielleicht bezweifelt werden, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist.³³ In seiner «*Summa theologica*» aber gibt er uns ausdrücklich Rechenschaft darüber, wie sich das Recht missionarischer Heidenbekehrung und das Recht zum Kreuzzug zueinander verhalten. Nicht daß hier der Kreuzzug etwas Verbotenes sei; Thomas pflegt ja oft das scheinbar Entgegengesetzte nicht direkt abzulehnen, sondern ihm einen bestimmten Sinn zu geben, in dem es dem zu bejahenden Hauptgedanken untergeordnet werden kann. So ist für ihn die missionarische Haltung gegenüber dem Ungläubigen das Allgemeingültige, der Kreuzzug aber etwas, das in bestimmten Sonderfällen erlaubt bleibt. «*Infidelium quidam sunt, qui numquam susceperunt fidem, sicut gentiles et India; et nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est.*»³⁴ Wo bleibt aber doch Gewalt den Ungläubigen gegenüber erlaubt? Dort, wo der Glaube durch das Verhalten der Ungläubigen

³² A. Groeteken O. F. M., Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner (Zeitschr. f. Missionswissensch. I, Münster i. W. 1911, S. 52 bis 70); M. Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts (a. a. O. S. 137—146).

³³ M. Grabmann a. a. O. S. 140 ff. Eine andere Schrift des Thomas in diesem Zusammenhang: *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum*. ³⁴ S. th. II—II q. 10 a. 8 resp.

gefährdet wird, wo die Ungläubigen dem Glauben durch Schmähungen, schlechte Ueberredungen oder offene Verfolgungen Hindernisse bereiten, dann auch, wenn es gilt, den katholischen Kult zu erhalten oder das Heilige Land zu schützen.³⁵

Man sieht, wie auf diese Weise so ziemlich die ganze Kreuzzugs-idee beibehalten und verteidigt werden kann und wie doch das Bekenntnis zum freiwilligen Glauben als allgemeinerem und übergeordnetem Grundsatz verbietet, den Kreuzzug als die eigentliche Aufgabe der Kirche anzusehen. Von dieser Stellungnahme aus hat sich Thomas offenbar viel weniger um das bedrohte Heilige Land gekümmert als um das Gespräch mit den Ungläubigen.³⁶ Hat er vielleicht das Abbröckeln der Kreuzfahrerstaaten verschmerzen können, wenn nur der Zugang zu den heiligen Stätten offenblieb und die Christen unter den Ungläubigen nicht verfolgt wurden? Das wissen wir nicht. Wohl aber sehen wir deutlich, wie er sich um einen Grundsatz der Missionsmethode bemüht, dem er auf immer neue Weise nachspürt: Es soll im Gespräch mit den Ungläubigen alles Gewaltsame vermieden werden. Es soll die Predigt von der Gnade und den Geheimnissen der Glaubenswahrheit dem natürlichen Verstande des Mohammedaners nicht gewaltsam aufoktroyiert, sondern behutsam angepaßt werden. Denn die Natur des Ungläubigen, so verschiedenartig sie sich auch darstellt, ist nicht etwas zu Zerstörendes, sondern zu Vollendendes. «*Gratia non tollit naturam, sed perficit.*» Und die Gnade ist nur Akzidenz, die Natur aber Substanz des Menschen, wie wir sahen.³⁷

Wir müssen es uns versagen, den vielen praktischen Folgerungen, die Thomas aus solchen alles Gewaltsame ablehnenden Grundsätzen zog, nachzugehen.³⁸ Mehr als ein Einzelzug dieses Bildes aber ist es, wenn er zu solcher verpönten Gewaltsamkeit auch die Bemühungen jener rechnet, die nicht nur das dem natürlichen Verstande des Heiden Zugängliche,

³⁵ Th. Ohm, *Akkommodation* . . . S. 105, Anm. 72.

³⁶ Vgl. Th. Ohm, *Akkommodation* . . . pss.; auch M. Grabmann a. a. O. S. 140 ff. Wie es etwa bei Anselm mit dieser Sorge steht, zeigt Resp. Ans. 1 Anf. (Zum ganzen Sachverhalt vgl. W. von den Steinen a. a. O. S. 12; K. Barth a. a. O. S. 180 ff.) ³⁷ Vgl. S. 82 mit Anm. 2 und 3. ³⁸ Vgl. Anm. 36.

sondern auch die Geheimnisse der Glaubensoffenbarung, wie die Inkarnation und die Trinität, mit Vernunftgründen beweisen wollten.³⁹ Wer so den Glauben vergewaltigt, der vergewaltigt auch die Vernunft und versteht nicht, wie fein die natürliche Wahrheit und die Glaubenswahrheit gerade in ihrem Unterschied aufeinander hingeordnet sind.

Es läßt sich aber diese ganze Stellungnahme des Thomas zum ungläubigen Menschen und seiner Welt an seinen *Gottesbeweisen* nicht nur aufzeigen, sondern aus ihnen begründen. In der Summe wider die Heiden finden wir die Begründung dafür, daß gewaltsame Bekehrungsmethoden abzulehnen sind, in einfachster Weise auf den Beweisen für die Existenz Gottes, also auf dem, was dem natürlichen Menschen zu erkennen angemessen ist, beruhen.

Nachdem Thomas zu Beginn dieses Werkes das Dasein Gottes auf verschiedene Arten aus seinen Wirkungen bewiesen hat, stellt sich ihm die Frage, was wir auf Grund dieser Beweise für das *Dasein* Gottes noch über das göttliche *Wesen* mit natürlicher Vernunft wissen können. Alle die Ausführungen von S.c.g. I 14 an bis zum Schlusse des dritten Buches wollen nicht direkt die Frage, was Gott sei («quid sit Deus» im Unterschied zu «an sit Deus», der Frage seines Daseins), beantworten. Das vermag unser natürlicher Verstand nicht. Direkten Zugang zur Erkenntnis des göttlichen Wesens eröffnet nur die Glaubenswahrheit. Dem natürlichen Verstand aber, so sehr er in diesen Dingen auf die Hilfe der Glaubenswahrheit angewiesen ist (die ihm ja auch in den Erkenntnissen hilft, die er grundsätzlich aus eigener Kraft erreichen könnte, zu denen er aber praktisch doch nur nach langen Mühen oder nie kommt), ist nichtsdestoweniger grundsätzlich ein Zugang zur Erkenntnis göttlichen Wesens aus eigener Kraft gegeben, wenn auch kein direkter: «Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus, quid est, sed aliqualem

³⁹ S. c. g. I 9; S. th. I q. 32 a. 1 (resp.: Per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Es handelt sich aber auch bei der Erkenntnis der «unitas essentiae» nicht um direkte Wesenserkenntnis, sondern um solche «via remotionis»; vgl. weiter unten mit Anm. 40).

eius habemus notitiam cognoscendo, quod *non* est.»⁴⁰ Nachdem sich an den Beweisen für das Dasein Gottes zeigte, daß unser Verstand nur die Natur der geschaffenen Dinge direkt zu erkennen vermag, indem er aber ihre Natur als verursachte und zielstrebige erkennt, auch des Daseins einer letzten Ursache und eines letzten Zieles gewahr wird (womit ein direktes Teilhaben menschlicher Erkenntnis an göttlicher Natur und der anselmische Gottesbeweis abgelehnt wird⁴¹), bleibt für die Wesenserkenntnis Gottes nur noch der indirekte Weg offen: Indem wir eine wesentliche Eigenschaft der verursachten Substanz erkennen, sehen wir zugleich, inwiefern die Ursache diese Eigenschaft nicht haben kann. Wenn wir also nach dem Satze, daß «alles, was bewegt und verändert wird, von einem andern bewegt und verändert wird», auf Gott als den «ersten Bewegter» schließen, so erlaubt uns dieser Beweis für Gottes Dasein⁴², von Gott auszusagen, daß er *unbewegt* und *unveränderlich* ist, womit indirekt, «*via privationis*» sein Wesen als «ewig» bewiesen ist.⁴³ Auf die gleiche Weise aber kann geschlossen werden: Weil Gott als erster Bewegter selber nicht bewegt ist, so heißt das auch, er sei verstehend und nicht verstanden.⁴⁴ Auf diesem Satze fußend, kann aber ohne Einführung neuer Erkenntnisgrundlagen bewiesen werden, «daß er wollend ist» (und nicht gewollt).⁴⁵ Daraus läßt sich wieder folgern, daß er notwendig nur sich selber will⁴⁶; aus diesem ergibt sich sogleich, «daß in ihm die freie Entscheidung ist»⁴⁷, und des weiteren folgt daraus wieder die menschliche Willensfreiheit.⁴⁸ Soweit der Gedankengang der philosophischen Summa. Wenn nun nach der theologischen Summa, wie wir sahen, der Glaube Sache der Freiheit ist, so steht ja offensichtlich solche im Glauben verwirklichte menschliche Freiheitsmöglichkeit im engsten Zusammenhang mit der Freiheit dessen, an den geglaubt wird, ist aber andererseits nur die

⁴⁰ S. c. g. I 14; dort auch «*via remotionis*» genannt. Erst Buch IV beginnt mit der positiven Darlegung der übernatürlichen, auf Offenbarung gegründeten Wahrheiten (s. IV 1). ⁴¹ S. c. g. I 10 f. Vgl. Anm. 29.

⁴² Der erste der beiden S. c. g. I 13 gegebenen, auf Grund von Arist., Phys. VIII 1, 241 b 24 (und der erste der fünf S. th. I q. 2 a. 3 resp. gegebenen). ⁴³ S. c. g. I 15. ⁴⁴ S. c. g. I 44. ⁴⁵ S. c. g. I 72.

⁴⁶ S. c. g. I 73—76. ⁴⁷ S. c. g. I 88. ⁴⁸ S. c. g. III 73 (Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem).

Vollendung der Freiheit des natürlichen Willens, so daß auch hier die Gnade dem Menschen nichts substantiell Neues gibt, sondern seine natürliche (und aus der natürlichen Theologie einsichtige) Anlage ergänzt und vollendet.

Was also ist unser Ergebnis? Die Entschlossenheit, mit der Thomas den Missionsbefehl bejaht, ist nicht ohne Begründung von dem her, was dem menschlichen Verstand über Gott und den Menschen zu erkennen gegeben ist. Das Gebiet und die Begrenzung für den natürlichen Verstand wird in den Gottesbeweisen des Thomas grundsätzlich abgesteckt. Eine direkte Teilhabe des Menschengenies an der Fülle der göttlichen Wahrheit wird verneint. Jedoch hat der Menschengenies seine eigene Begründung und die ihm gemäßen Gründe für Gottes Dasein. Anselm hatte seine Gewißheit eines direkt der göttlichen Wahrheit teilhaftigen Intellektes nicht auf Aussagen über diesen Intellekt, sondern auf das «credo» gebaut. Bonaventura hat eine ähnliche Anschauung schon auf Aussagen über Art und Weg der menschlichen Seele gegründet. Nach Thomas aber kann der menschliche Geist einer solchen Teilhabe am göttlichen Erkennen entraten. Er hat seine eigenen Gründe, Gott zu erkennen, und indem er aus solchen Gründen auch seine Freiheit Gott gegenüber erkennt, ist er nicht unvorbereitet für die Freiheit des Glaubens. Nicht daß der Missionsbefehl direkt rational zu begründen wäre. Aber die Würde des Menschen, die besondere Gestalt der Menschenwelt, die den Missionsbefehl erst zu einer hoffnungsvollen Sache machen, all das Liebenswürdige und Ehrwürdige, das dem Missionar die Welt lieb macht, in die er hinauszieht, das ist nach Thomas nicht nur dem zu verdanken, daß Einer für die Welt gestorben ist und Sünde und Tod besiegt hat und dann seine Jünger aussendet zu denen, die er geliebt hat, sondern das ist auch und schon dem natürlichen Menschen zu verdanken, der sich selber beweisen kann, daß er von Gott kommt, von einem verstehenden, liebenden, freien Gott seinen Ursprung hat und dessen Wirkungen in sich und seiner Welt aufspüren kann. Dieser natürliche Mensch vertritt dann die Substanz und der Missionsbefehl nur das (zur Vollendung des Heils freilich nötige) Akzidenz. Der Missionar, der die Rechtfertigung des Sünders predigt, ist kein Wunder für den Ungläubigen, sondern ein Mann der Vollen-

dung. Die Natur der Welt, mit der er es zu tun hat, kann ihm eine ebensolche Ermutigung geben wie die Stimme dessen, der sagt: «Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.»

Ist nicht der Missionar zu beneiden, dem sein Auftrag gleich von *zwei Seiten* lieb gemacht wird? Es wird aber sicher auch der, welcher die Welt im Lichte des Thomas sieht, zugeben, daß, wenn es doch anders stehen sollte mit der Welt und dem Menschen, der Missionsbefehl deswegen nicht dahinfällt.

Kilchberg/Baselland.

Martin Anton Schmidt.

Das antike Weltbild in der Bibel als theologisches Problem.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 31. Januar 1952.

Bibel und antikes Weltbild! Es sind zwei sehr verschiedenartige Größen, die hier aufeinander bezogen werden. Auf der einen Seite die Bibel. Sie ist, theologisch verstanden, eine Größe besonderer Ordnung, eine Kategorie für sich. Auf ihr Wesen und Geheimnis gesehen ist sie nämlich *das eine authentische Zeugnis der einen Offenbarung Gottes*. Den biblischen Zeugen ist unmittelbar widerfahren, was der Kirche nur durch ihre Vermittlung zuteil wird: Gott hat mit ihnen geredet, Gott hat sich ihnen zunächst durch sein bloßes Wort, endlich durch seinen eigenen Sohn zum Vertrauten gemacht. Sie sind urbildlich, was wir in der Kirche abbildlich, nur im Blick auf sie und von ihnen her sein können: Menschen, die dessen gewürdigt wurden, den verborgenen Gott zu erkennen und von ihm Zeugnis zu geben. So stehen sie, auf das Wesen und Geheimnis ihres Berufes gesehen, einsam da. Ihr Ort ist der unvergleichliche derer, die die Offenbarung unmittelbar empfangen und urbildlich-gültig von ihr Zeugnis gegeben haben. Soviel zunächst zur Größe «Bibel».

Und nun ihr gegenüber die Größe «antikes Weltbild», mit der wir eine völlig andere Ebene betreten. Was hat es mit ihr für eine Bewandnis? Zunächst, was ist unter dem Begriff